

Acerca de la naturaleza del "yo" narrativo en Dennett

Malena Leon

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Malena Leon (2020). Acerca de la naturaleza del "yo" narrativo en Dennett. *Griot: Revista de Filosofía*, 20(2), 109-128.
<https://doi.org/10.31977/grirfi.v20i2.1742>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more Information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

<https://doi.org/10.31977/grifi.v20i2.1742>

Recebido: 31/01/2020 | Aprovado: 23/05/2020

Received: 01/31/2020 | Approved: 05/23/2020

ACERCA DE LA NATURALEZA DEL “YO” NARRATIVO EN DENNETT

Malena León¹

Universidad Nacional de Córdoba (UNC)

<https://orcid.org/0000-0002-9520-2267>

E-mail: malena.leon.m@gmail.com

RESUMEN:

Dennett elabora una concepción del “yo” entendido como un *centro de gravedad narrativo*. Uno de los obstáculos principales para valorar esta propuesta radica en que resulta dificultoso entender cuál es la naturaleza del concepto dennettiano de “yo”: concretamente, cuáles son los compromisos ontológicos y epistemológicos que cabe atribuir al fenómeno en cuestión. En este artículo defendemos que el mejor modo de realizar una reconstrucción interpretativa de su noción de “yo” es apelando a la distinción elaborada por Reichenbach entre tres clases de entidades, *Concreta*, *Abstracta* e *Illata*, y entendiendo a los centros de gravedad narrativos como un caso de *Abstracta* reichenbachiano. Sostenemos que resulta pertinente e iluminador entender los centros de gravedad narrativos como *Abstracta* en el sentido de Reichenbach, apoyándonos en que: i) aunque no la aplica directamente al problema de la naturaleza del “yo”, Dennett sí emplea la distinción de Reichenbach en otras partes de su obra; ii) Dennett traza explícitamente una analogía del “yo” con los centros de gravedad que son, justamente, uno de sus ejemplos de *Abstracta*; iii) este modo de entender al “yo” permite dar sentido y entender mejor ciertos aspectos de la teoría narrativista dennettiana. Además de permitirnos clarificar las metáforas empleadas por Dennett en la elaboración de su teoría narrativa, dicha elucidación conceptual permite comprender mejor la distinción entre las tres clases de psicología intencional trazada por Dennett (1987) y es útil para sugerir a cuál de estos tres tipos pertenece el concepto de “yo”.

PALABRAS CLAVE: Daniel Dennett; “Yo”; Narraciones; Centro de gravedad.

ON THE NATURE OF DENNETT’S NARRATIVE “SELF”

ABSTRACT:

Dennett's theory of personal identity argues that the “self” is no more than a center of narrative gravity. One of the main hurdles to assessing this proposal lies in the fact that it is difficult to understand what the nature of Dennett's concept of “self” is; specifically, what are the ontological and epistemological commitments that can be attributed to the phenomenon in question. In this article we claim that the best way to make an interpretative reconstruction of his notion of “self” is appealing to the distinction elaborated by Reichenbach between three classes of entities, *Concreta*, *Abstracta*, and *Illata*, and understanding the narrative centers of gravity as a case of Reichenbachian *Abstracta*. We defend that understanding the narrative centers of gravity as *Abstracta* in the sense of Reichenbach is pertinent and illuminating given that: i) although he does not apply it directly to the problem of the nature of the “self”, Dennett does use Reichenbach's distinction in other parts of his work; ii) Dennett explicitly draws an analogy of the “self” with the centers of gravity that are, precisely, one of his examples of *Abstracta*; iii) this way of understanding the “self” allows us to give sense and better understand certain aspects of Dennett’s narrative theory. Besides allowing us to clarify the metaphors used by Dennett in the elaboration of his narrative theory, such conceptual elucidation allows us to better understand the distinction between the three classes of intentional psychology drawn by Dennett (1987) and is useful in suggesting to which of these three types the concept of “self” belongs.

KEYWORDS: Daniel Dennett; “Self”; Stories; Center of gravity.

¹ Estudiante de doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Córdoba, Argentina. Becaria en Instituto de Humanidades, CONICET, Argentina.



Introducción

En la perspectiva de Dennett, el “yo” es, *nada más ni nada menos* que el *centro de gravedad* de las narraciones propias y de otras personas acerca de nosotros mismos (DENNETT, 1988, 1991a, 1992). Para este autor, la constitución del “yo” es fruto de un proceso que se da en el desarrollo psicológico individual, pero dentro de un marco social. El contar historias y los juegos de simulación serían ingredientes claves en dicho proceso. De este modo, el “yo” parece ser una especie de abstracción definida por un conjunto de atribuciones e interpretaciones, propias y ajenas, que conforman la biografía del cuerpo viviente del que es el *centro de gravedad narrativo*. Además, juega un rol fundamental en la economía cognitiva de dicho cuerpo, dado que el modelo mental que cada uno tiene sobre sí mismo ocupa un lugar privilegiado en relación al resto de las cosas sobre las que construye otros modelos mentales.

Ahora bien, uno de los mayores obstáculos para valorar esta propuesta radica en comprender qué tipo de entidad es, para Dennett, el “yo”, esto es, qué tipo de existencia debemos atribuirle. De hecho, su perspectiva respecto de la identidad personal no pocas veces ha recibido el título de *eliminativista*². Dado que un centro de gravedad es una abstracción, consideramos que el mejor modo de realizar una reconstrucción interpretativa de su noción de “yo” es apelando a la distinción elaborada por Reichenbach (1938) entre tres clases de entidades: *Concreta*, *Abstracta* e *Illata*. Si bien Dennett mismo no ha apelado a dicha distinción para explicitar cómo hemos de entender su noción de yo, defendemos que resulta iluminador entender los centros de gravedad narrativos como *Abstracta* en el sentido de Reichenbach, apoyándonos en que: i) Dennett emplea la distinción de Reichenbach en otras partes de su obra (DENNETT, 1987, 1991b); ii) que traza explícitamente la analogía del “yo” con los centros de gravedad que son, justamente, uno de sus ejemplos de *Abstracta*; iii) que este modo de entender al “yo” permite dar sentido y entender mejor ciertos aspectos de la teoría narrativista dennettiana.

Si bien Dennett nunca afirma de modo explícito que sea preciso interpretar a los centros de gravedad narrativos como *Abstracta* reichenbachianos, sí dice que hay que entender de este modo a los estados mentales (cfr. DENNETT, 1987, p. 58). Por ende, parte de esta argumentación consistirá en dilucidar en qué consiste que los estados intencionales sean entidades abstractas de este tipo y establecer cuáles de estas características podrían ser atribuidas al concepto de “yo” dennettiano. Uno de los aspectos en lo que dicha elucidación conceptual resulta iluminadora es en que permite comprender mejor la distinción entre las tres clases de psicología intencional trazada por Dennett (1987) y puede ser útil para sugerir a cuál de estos tres tipos pertenece el concepto de “yo”.

En la primera parte de este artículo, (1) brindaremos una pequeña introducción del marco en el que consideramos que debe interpretarse la perspectiva del “yo” de Dennett: (1.a) su teoría de los *sistemas intencionales* y (1.b) su teoría de la conciencia. En segunda instancia, (2) presentaremos la teoría dennettiana del “yo” como *centro de gravedad narrativo* e intentaremos esclarecer a qué se refiere el autor al emplear el concepto de *narraciones* (cuestión que no es

² Se puede ver en Baker (2013), Di Francesco *et al.* (2014), entre otros. Baker (2013) elabora una crítica a la noción dennettiana del “yo” como una mera ilusión, sosteniendo que es necesario elaborar una teoría que contenga una concepción robusta del mismo. Di Francesco *et al.* (2014) retoman el punto de partida crítico de Baker en contra de lo que, junto con ella, denominan *eliminativismo* respecto del “yo”, cuyo mayor exponente es Dennett, y elaboran una propuesta alternativa a la de Baker, que consideran que cumple con el requisito de ser robusta, pero que es más compatible con la evidencia neurocientífica dado que se trata de un abordaje *bottom-up*. Estas críticas a la concepción dennettiana del “yo” señalan que un fenómeno que es una mera ilusión no podría desempeñar todos los roles y tareas que de hecho desempeña el “yo” para los comportamientos humanos. Bajo la pretensión de realizar una reconstrucción interpretativa más general de la teoría narrativista de Dennett, el presente artículo no contiene una reconstrucción de estas críticas ni una presentación de contraargumentos. No obstante, consideramos que las conclusiones del mismo muestran por qué la comprensión del “yo” dennettiano como una *mera* ilusión es inadecuada, así como también lo es la etiqueta de *eliminativista* para describir a la teoría en cuestión.

explicitada en ninguna de las fuentes pertinentes). Luego, (3.a) reconstruiremos la distinción trazada por Reichenbach (1938) entre estas tres clases de entidades: *Concreta*, *Abstracta* e *Illata*. En el apartado siguiente (3.b) dilucidaremos en qué consiste que entender, tal como hace Dennett, a los estados mentales intencionales como *Abstracta* reichenbachianos. En el último apartado nos abocaremos, en una primera instancia, (4.a) a reconstruir qué serían los centros de gravedad narrativos, apoyándonos en el examen realizado en los apartados anteriores, e incorporando la analogía que establece Dennett entre estos y los personajes de literatura de ficción. Finalmente, (4.b) defenderemos que la taxonomía de Reichenbach permite entender mejor la distinción propuesta por Dennett entre “tres clases de psicología intencional”: psicología *folk*, teoría de los *sistemas intencionales* y psicología cognitiva sub-personal; en función de lo cual, arriesgaremos una hipótesis sobre a cuál de estos tipos de psicología intencional pertenece el concepto de “yo”.

Siguiendo a Martin & Barresi (2006) es posible distinguir analíticamente entre las teorías del “yo” y las teorías de la identidad personal. Por una parte, las primeras se encargan de decir qué tipo de cosa es el “yo” e, incluso, si es una cosa. Las segundas, por otra parte, son teorías de la identidad del “yo” a lo largo del tiempo, esto es, teorías que explican por qué una persona o un “yo” es (o no es) la misma persona (o el mismo “yo”) que otra a lo largo del tiempo. Sin embargo, la distinción no tiene mayor importancia para la investigación realizada en el presente artículo, en particular por el hecho de que en el pensamiento de Dennett las respuestas a ambas problemáticas se ven profundamente vinculadas. Si bien su teoría responde de manera directa a la pregunta respecto a qué es el “yo”, la misma comporta, a su vez, una respuesta indirecta a la problemática que intentan responder las teorías de la identidad personal. Por este motivo, nos referiremos a la teoría narrativista propuesta por Dennett como abarcando ambas nociones: el “yo” y la identidad personal.

Aproximación a la teoría dennettiana: Intencionalidad y Conciencia.

Intencionalidad

La obra filosófica de Dennett puede comprenderse, según sus propias palabras (DENNETT, 1991a), como dividiéndose en dos grandes partes: una alusiva a su teoría de la intencionalidad³ y otra a la de la conciencia. Si bien la extensión de este artículo no permite desarrollar todos los puntos relevantes que las componen, para entender su teoría del “yo” es necesario tomar en cuenta algunos elementos básicos de cada una de ellas.

Una de las marcas distintivas del naturalismo dennettiano es la centralidad que otorga a la teoría de la evolución natural, según la cual las mentes humanas deben ser entendidas en continuidad con las habilidades cognitivas de otras especies. La teoría que permite dar cuenta de dicha continuidad es la de los *sistemas intencionales*, cuya formulación más completa se encuentra en *La Actitud Intencional* (DENNETT, 1987). En ella se brinda una explicación del contenido mental partiendo del supuesto de que la mente es un objeto público y estudiable desde la perspectiva de la tercera persona. Las nociones que conforman la teoría de los *sistemas intencionales* de Dennett derivan de un análisis del *corpus* de habilidades que constituyen parte del saber de sentido común: se trata de aquellas habilidades cognitivas que utilizamos para comprender el comportamiento de las otras personas. La mayoría de las personas estamos familiarizadas con ellas desde la infancia, las utilizamos casi sin notarlo y con un gran éxito

³ La noción de *intencionalidad* a la que se apela en filosofía de la mente para dar cuenta de una de las principales características que exhibe la mente humana, sus operaciones y sus productos, es una noción medieval reintroducida en los debates filosóficos por Brentano (1874). La misma hace referencia a la propiedad distintiva de ciertos fenómenos que consiste en ser *acerca de* o estar *dirigidos a* otras cosas: estados mentales, expresiones lingüísticas, cierto tipo de comportamientos y de entidades (cuadros, libros, artefactos, etc.) manifiestan ese rasgo en algún grado.

predictivo. Al conjunto de estas capacidades se las conoce como psicología *folk*, y a los conceptos que forman parte de ella se los ha llamado conceptos *mentalistas*, esto es, conceptos que hacen referencia a estados mentales intencionales como los deseos, las creencias, el dolor, el conocimiento, el temor, la fe, etc. (cfr. DENNETT, 1987, p. 20).

Según Dennett, mientras algunos aspectos de nuestra psicología *folk* pueden ser dejados de lado a la hora de construir una teoría que intente explicar cómo somos capaces de interactuar y comprendernos unos con otros, la mayor parte de este *corpus* de creencias da cuenta de una habilidad extremadamente útil que tenemos los seres humanos: la de adoptar la *actitud intencional*. La *actitud intencional* es una estrategia que consiste en tratar al sistema cuyo comportamiento se quiere predecir como a un agente racional, y deducir qué creencias, deseos, y otros estados mentales dotados de intencionalidad, *debería tener* ese agente, dado su posición en el mundo y sus objetivos. La atribución de creencias se ve constreñida en función de las capacidades cognitivas (incluidas las perceptuales), las necesidades epistémicas y la biografía del agente.

Lo que la actitud intencional capta puede entenderse como *modelos* o *patrones* de comportamiento del sistema interpretado. Estos son los términos que Dennett emplea en *La actitud Intencional* (1987) y en *Patrones Reales* (1991b), respectivamente, y que consideramos que deben interpretarse como intercambiables. Dennett llama la atención sobre la inconsistencia que alberga la idea de *patrón indiscernible* -análoga a la de *imagen invisible*, o *sinfonía silenciosa*- dando cuenta de esta dimensión dual según la cual si bien los patrones tienen, en alguna medida, una existencia objetiva que los distingue de la simple imaginación, es necesario que haya alguien para captarlos: “Este vínculo laxo pero irrompible con los observadores o perspectivas es, por supuesto, lo que hace que “patrón” sea un término atractivo para alguien ubicado entre el instrumentalismo y el realismo de vigor industrial” (DENNETT, 1991b, p. 32, nuestra traducción).

Los modelos que se pueden construir desde la actitud intencional son objetivos, están allí en realidad, pero en algún punto dependen de nosotros, pues están compuestos, en parte, por nuestras reacciones subjetivas a lo que está ahí. Ahora bien, dado que nadie es completamente racional, ni tiene una memoria perfecta, ni es un observador perfecto, la estrategia en ciertos casos no funciona. En ese sentido, debemos decir que los modelos ordenan las conductas con gran rigor, pero no infaliblemente (o, como dice Dennett, 1991b, ordenan la conducta en *patrones reales* que, en algunos casos, pueden tener cierto porcentaje de *ruido*). Desde el realismo moderado que se está defendiendo, no se podría afirmar que en tales ocasiones hay creencias y deseos que efectivamente existen pero son invisibles para la estrategia interpretativa. Sin embargo, tampoco se cae en un subjetivismo o interpretacionismo puro, porque el éxito o el fracaso de adoptar la actitud en un momento determinado es una cuestión objetiva.

Conciencia

Por otra parte, para presentar la propuesta del “yo” narrativo de Dennett es necesario hacer una breve referencia a su concepción de la conciencia. La postura dennettiana sobre la conciencia (DENNETT, 1991a) rechaza el supuesto habitual y no explicitado que tenemos de que hay algo así como un punto central en el cerebro que permite que los fenómenos observados formen parte del flujo de nuestra conciencia a partir de un momento preciso. Su postura entra, así, en conflicto con la teoría de la conciencia de Descartes y su propuesta sobre la glándula pineal como pórtico del alma. Si bien podemos considerar que el dualismo ha sido rebatido, muchos materialistas olvidan que una vez que se abandona la idea de la *res pensante*, ya no hay lugar para ningún centro funcional en el cerebro. El *Materialismo Cartesiano* es, entonces, para nuestro filósofo, la concepción según la cual, de formas más o menos explícitas, muchas teorías materialistas actuales siguen comprometidas con la idea de que hay un espacio central, aunque

material, en el cerebro, en donde se *proyecta* el flujo de la conciencia (el *Teatro Cartesiano*). Otra arista de esta suposición es la de que habría un observador dentro del cerebro, que le da sentido a lo que acontece en el teatro. La idea de fondo que sustenta esta concepción es que hay una línea de meta crucial, en alguna parte del sistema nervioso, que señala el lugar preciso en el cual la llegada de un estímulo significa la *presentación* en la experiencia, el acceso a la conciencia. Por el contrario, Dennett considera que, si bien hay un sentido en el que el cerebro puede considerarse el *cuartel central*, no hay otro cuartel central dentro de él y, por ende, no hay un *observador* dentro del cerebro.

Dennett propone abandonar las intuiciones habituales que tenemos sobre la conciencia y buscar nuevas imágenes para pensar este fenómeno, en función de lo que sabemos acerca del cerebro. El modelo sustituto que nos propone será el de las *Versiones Múltiples*, según el cual todas las variedades de la percepción (y, en realidad, la actividad mental en general) se llevan a cabo a través de procesamiento paralelo de interpretación y elaboración de los estímulos sensoriales de entrada (DENNETT, 1991a).

Así, aunque la conciencia se nos presenta fenomenológicamente como un sistema de procesamiento de información que funciona de manera lineal y, en este sentido, estaría controlado por una entidad única, el cerebro, en realidad, según las investigaciones científicas, el cerebro es un sistema de procesamiento paralelo que no cuenta con un sistema de control en el que se reúna toda la información para ser procesada (nuevamente) de forma lineal. Junto con la idea del *Teatro Cartesiano*, se ha rebatido la del espectador del mismo, que no era más que una de las reencarnaciones de una concepción clásica del “yo”. Según este nuevo modelo, ya no hay un conceptualizador central en el cerebro, no hay un capitán del barco, por así decir. ¿Cómo es que se explica, entonces, el comportamiento que efectivamente manifestamos los seres humanos, dado que somos criaturas dotadas cognitivamente de forma tal que no sólo sabemos hacer que *el barco no se hunda*, sino que, además, hacemos planes a largo plazo, prevemos peligros, corregimos errores y llevamos adelante grandes proyectos? Esa es una de las preguntas que intenta responder Dennett con su teoría del “yo” narrativo.

El “yo” como centro de gravedad narrativo

En función de lo expuesto en el apartado anterior, parece sensato apoyar la opinión de Menary (2008) según la cual, a la hora de elaborar una teoría de la identidad personal, la preocupación principal de Dennett es la de brindar una explicación del “yo” que no involucre la postulación de una sustancia separada (dualismo cartesiano), ni su identificación tipo-tipo con el cuerpo o el cerebro (que sería una especie de reduccionismo fisicalista).

Si bien en algunos textos tempranos de Dennett se pueden encontrar algunas preocupaciones vinculadas con el problema en cuestión, como cuáles son las condiciones necesarias para considerar a alguien una persona (1973, 1976) o cómo entender el llamado *Trastorno de Personalidad Múltiple* (DENNETT y HUMPHREY, 1989), una exposición sistemática de sus ideas sobre el “yo” recién se encuentra en un artículo de 1988, titulado *Why Everyone is a Novelist*, en cuya oración inicial plantea el problema: “¿Qué es un yo?” (DENNETT, 1988, p. 16, nuestra traducción).⁴ Esta pregunta encuentra como respuesta una primera formulación de la teoría dennettiana del “yo” como *centro de gravedad narrativa*. Al año siguiente, es publicado *The Origins of Selves*, dedicado a intentar mostrar al “yo”, de modo análogo a los otros fenómenos que tienen lugar en los organismos biológicos, como el fruto de un conjunto de procesos, más que como una entidad sustancial. Aunque parece inevitable ir tejiendo el recorrido de la aparición y

⁴ Una versión posterior de este artículo es publicada, con escasas modificaciones, bajo el nombre de “The Self as the Center of Narrative Gravity”, en 1992. En general, citaré la versión de 1988, a menos que resulte más pertinente referirse a la de 1992.

reformulación de las ideas de Dennett en torno al “yo” a partir de una exploración de estos textos -que constituyen sólo un pequeño porcentaje de su vastísima bibliografía-, resulta ocioso para nuestros fines reconstruir y explicitar lo anecdótico de las recurrencias y transformaciones en la exposición de estas ideas, dado que la más completa y desarrollada versión de las mismas se puede encontrar en el capítulo destinado a *La realidad de los Yos en La conciencia explicada* (1991a).⁵

En el libro en cuestión, Dennett sostiene que:

Un “yo”, de acuerdo con mi teoría, no es un viejo punto matemático, sino una abstracción que se define por la multitud de atribuciones e interpretaciones (incluidas las autoatribuciones y las autorepresentaciones) que han compuesto la biografía del cuerpo viviente de la cual es su centro de gravedad narrativa. (DENNETT, 1991a, p. 437).

Así, como dijimos, la constitución del “yo” sería el fruto de un proceso que se da en el desarrollo psicológico individual, pero dentro de un marco social. Dicho proceso consiste en prácticas como las de contar historias y llevar a cabo juegos de simulación. Estas historias nos definen alrededor de un “punto luminoso” al que llamamos “yo”. Así, podemos decir que el lenguaje juega un rol crucial como herramienta para representarnos a nosotros mismos: en nuestra relación habitual con el entorno nos valemos de narraciones auto-protectoras que vamos tejiendo con otros a lo largo de nuestro desarrollo y, por eso, nuestro sentido del “yo” tiene un carácter eminentemente social (DENNETT, 1988, 1989, 1991a).

Para explicar la metáfora conceptual del *centro de gravedad narrativa*, Dennett (1988) traza dos analogías, una con el centro de gravedad de un objeto y otra con el personaje de una ficción, que serán desarrolladas en el apartado 4.a. Sin embargo, podemos adelantar que dicha metáfora hace referencia a que el “yo” es aquello en torno a lo cual giran todas las narraciones que tratan sobre nosotros. Tales narraciones son producidas, en gran medida, por nosotros mismos. Desde chicos, aprendemos a relatar nuestra vida, incluyéndonos en dichas narraciones, como personajes fundamentales de nuestra historia.

Sin embargo, Dennett aclara que nuestro “yo” también está conformado por narraciones de otros. Si bien no lo especifica, podemos suponer que no se trata de las narraciones sobre nosotros que produzca *cualquier* otro. En primer lugar, aquellas narraciones que un sujeto nunca llega a conocer no pueden formar parte del *corpus* de narraciones que constituyen su “yo”. Incluso si las mismas llegaran a ejercer efectos sobre la vida de esa persona (por ejemplo, si alguien es contratado en un trabajo por buenas recomendaciones), la narración de la que no toma conocimiento sólo modifica su “yo” de manera indirecta y cabe suponer que dichas modificaciones son incorporadas a su “yo”, en sentido estricto, a partir de las nuevas narraciones que surjan a partir de los hechos de los que sí tiene conocimiento (la adquisición del nuevo empleo, la eventual noticia de que alguien lo ha recomendado, etc.) Por otra parte, habrá muchas narraciones de terceros de las que la persona toma conocimiento y, aun así, no acepta como legítimas. Por ejemplo, la que produce una persona adulta diciéndole a su hija adolescente que lo único que ha hecho durante el año ha sido perder el tiempo, o la de una profesora diciéndole a un alumno que sus desempeños escolares demuestran que lo suyo son las matemáticas. Incluso si muchas de estas narraciones pueden afectar a la persona sobre la que tratan, parece sensato sostener que de allí no se sigue que definan su “yo”, dado que ella puede no aceptarlas. Ante casos como estos, las personas podrían reconvertir dichas narraciones, hacer más hincapié en otros hechos, resignificar qué es *perder el tiempo*, y revalorizar otras habilidades personales, concluyendo, por ejemplo, que su desempeño escolar muestra que lo mejor que puede hacer es dedicarse a las artes plásticas. En definitiva, podemos decir que las narraciones que constituyen ese *corpus* del cual nuestro “yo” es

⁵ Esta propuesta de lectura es sostenida también por Carr (1998), Corcuera (2013) y Sánchez (2014).

el centro, son aquellas que hablan sobre nosotros y que pueden ser: o bien elaboradas por otros, en la medida en que nosotros las aceptemos y nos las apropiamos, o bien, elaboradas por nosotros (en algunos casos a partir del rechazo o la reformulación de cosas que otros han dicho de nosotros).

Una de las dificultades para interpretar su propuesta es que Dennett no esclarece cuál es la noción de narración que está empleando. Menary (2008) sostiene que una narración, en el sentido más básico, requiere sólo una secuencia de eventos que estén relacionados de algún modo. Lamarque (2004) señala que en las narraciones se representan al menos dos eventos que guardan algún tipo de relación entre sí. Desde su perspectiva, las narraciones involucran, crucialmente, una dimensión temporal. Es conveniente señalar que dicha representación es de carácter lingüístico.⁶ Podemos tomar a este conjunto de aspectos como una caracterización general y, a la vez, mínimamente exigente de lo narrativo, para no correr el riesgo de delimitar el concepto más de lo que demanda la concepción de Dennett.

En un contexto temático diferente (una discusión sobre qué modelo de la conciencia permitiría explicar algunos experimentos visuales) Dennett señala que es importante tener en cuenta que muchas veces la ordenación temporal del *representante* [*representing*] puede no ser igual a la ordenación temporal de lo que se está representando. Según él, esta distinción nos permitiría delimitar una categoría metafísica fundamental: “cuando una porción del mundo pasa, de acuerdo con este método, a componer un ovillo de narraciones, dicha porción del mundo es un observador” (DENNETT, 1991a, p. 150). Así, podríamos pensar que, para Dennett, una de las principales características de la construcción narrativa es que permite realizar un tejido propio que vincula algunos de los eventos que suceden en el mundo (dejando afuera a la gran mayoría de ellos) y cuya reconstrucción conlleva una relativa independencia respecto de la sucesión temporal efectiva de los mismos.

Planteada esta propuesta con respecto a cómo debemos entender las narraciones, conjeturaremos algo más respecto de qué tipo de relatos narrativos son aquellos que conformarían el “yo”; cuestión que tampoco está explícita en sus escritos, pero que consideramos puede reconstruirse adecuadamente, si ponemos en relación su teoría del “yo” con otros aspectos de su obra.

Muchos autores han remarcado el rol central de las construcciones narrativas para las relaciones intersubjetivas (por ejemplo, HUTTO, 2007, 2008), señalando que la construcción de relatos sobre eventos y acciones, propios y de los demás, sería una práctica esencial para poder entendernos los unos a los otros. En el apartado anterior señalamos que la estrategia intencional, que consiste en atribuir creencias y deseos a las otras personas para poder predecir su comportamiento en función de los que pensamos que son sus objetivos, forma parte de nuestras prácticas interpretativas psicológicas cotidianas. Dichas atribuciones de creencias y deseos y las predicciones que de ellas se desencadenan pueden ser pensadas como pequeños relatos que, seguramente, forman parte de las narraciones que elaboramos o aceptamos sobre nosotros mismos. Sin embargo, las acciones que los otros van a llevar a cabo conforman sólo una pequeña porción de aquello que nos interesa de los demás en las relaciones intersubjetivas, por lo que no parece adecuado pensar que la totalidad de las narraciones que constituyen el “yo” esté compuesta exclusivamente del tipo de relatos que construimos desde la actitud intencional.

En un texto temprano, Dennett (1973), propuso distinguir la actitud intencional de la *actitud personal*: mientras que las *actitudes física, de diseño e intencional* no descansan las unas en las otras (en el sentido de que se pueden realizar predicciones posicionándose en cualquiera de ellas, sin haberlo hecho antes en otra), la actitud personal requiere haber adoptado previamente

⁶ Podría pensarse que hay narraciones que no cuentan con elementos lingüísticos en un sentido estricto, como, por ejemplo, la sucesión de hechos articulada en una tira cómica que no posee diálogos. Dejaremos de lado esa posibilidad en este trabajo dado que la articulación de las narraciones, en este contexto, es específicamente lingüística.

la intencional y le agrega a la misma la atribución de responsabilidad moral. A diferencia de la intencional, la misma no podría aplicarse a animales ni a robots. Luego, Dennett (1976) precisará que las dos condiciones adicionales para tratar a alguien como persona, y no meramente como un sistema intencional, son: (i) que sea capaz de reciprocidad, es decir que sea capaz de tratar a otros como personas y (ii) que sea capaz de comunicación verbal. Así, los relatos que construimos en nuestras relaciones intersubjetivas no sólo se constriñen a la predicción de comportamientos, que es lo que realizamos desde la actitud intencional, sino que además incluyen una dimensión moral. Sin embargo, consideramos apropiado entender que las narraciones egoicas que constituyen el “yo” dennettiano no se limitan a los relatos que se pueden formular desde la actitud intencional y desde la actitud personal, sino que cuentan con una riqueza adicional. Dicha riqueza estaría dada por añadidos históricos, afectivos, estéticos, culturales, geográficos, que conforman un “yo” como algo que tiene un punto de vista particular y diferente al de los otros. Es posible pensar que ese *corpus* narrativo no sólo relata acciones, sino que da forma y coherencia a diferentes secuencias de nuestras vidas, proveyendo un marco explicativo para comprender nuestro modo de movernos en el mundo. Así, con respecto a estos conjuntos de narraciones no sólo evaluamos la racionalidad, o la aptitud moral, sino que nos relacionamos con ellos en virtud de que, además, despiertan diferentes sentimientos estéticos, producen mayor o menor interés, despiertan distintos grados de empatía, etc.

Podemos conjeturar que la riqueza de los relatos auto y hetero-atribuidos a nivel de los “yoes” pareciera tener que ver, por una parte, con las dimensiones que abarcan: biografía, afectos, patrones culturales, etc., pero, por la otra, con el modo singular en el que se combinan en un individuo: el carácter singularizador de los relatos. Estas dos dimensiones se pueden reunir en la noción de “yo”: contenidos individuales, relativos a los individuos. Si bien estas dimensiones también pueden encontrarse en interpretaciones realizadas empleando la actitud intencional y la actitud personal (se atribuyen estados intencionales de los más variados tipos con los más diversos contenidos y se atribuye responsabilidad moral en mayor o menor grado teniendo en cuenta una variedad de otra información intencional acerca de la persona), podemos pensar que esto sucede de una forma diferente con las narraciones que conforman el “yo”. La especificidad de este concepto estaría dada porque las narraciones que constituyen el “yo” son de grano más fino y tienen entre sí una articulación mucho más elevada que las atribuciones intencionales y personales (que se aplican a los sistemas intencionales de modo parcialmente indiferente a sus condiciones y características singulares).

Así pues, para Dennett, cada uno se vuelve un “yo” a medida que va construyendo, en conversaciones o escritos, con otros y en soledad, aquello que constituye su autobiografía. El “yo” no es simplemente una cosa que se modifica al cambiar sus propiedades y participar de sucesos de distinto tipo; en ese punto no se diferenciaría de los objetos en general. Su característica distintiva es que se modifica por los pensamientos y experiencias, y en virtud del significado que se les otorga. Esto es una consecuencia de que el modo de elaboración de los “yoes” es la práctica de contar historias. Parece sensato afirmar que la propiedad de modificarse en virtud del sentido otorgado es distintiva de los fenómenos narrativos. Con esto empezamos a ver que el “yo” es más bien un artefacto: el producto de un cierto tipo específico de actividad humana.

Por otra parte, si bien es cierto que en la constitución del “yo” también juegan un lugar importante las narraciones de otros, buena parte de las narraciones sobre nuestra vida son creadas por nosotros mismos. Es por esto que una de las características propias de la propuesta narrativista, de la que Dennett ha sido uno de los precursores, es que en alguna medida nosotros somos nuestros propios autores, somos Frankenstein, el monstruo, y Frankenstein, el científico, al mismo tiempo:

Así pues, construimos una historia que nos define a nosotros mismos, organizada alrededor de una especie de punto luminoso de autorrepresentación. El punto no es un Yo, por supuesto; es la representación de un Yo ... Lo que hace que un punto sea un punto-yo... no es la forma en que se aparece, sino aquello para lo que se lo utiliza. (DENNETT, 1991a, p. 439)

Así, Dennett muestra que la pregunta metafísica conduce a una pregunta pragmática: ¿para qué se lo utiliza? Se trata, en consonancia con lo que sugerimos anteriormente, de una pregunta apropiada para un artefacto. Sin embargo, esta consideración no implica un abandono de la pregunta metafísica: este punto luminoso es la representación de un “yo” ¿Y qué es aquello que representa? Es *nada más ni nada menos* que un *centro de gravedad narrativo*. Los próximos apartados estarán destinados a examinar el significado de esta expresión metafórica.

Los conceptos reichenbachianos en la teoría dennettiana de la intencionalidad.

Clases de cosas: Concreta, Abstracta e Illata

Uno de los mayores obstáculos para valorar la propuesta del “yo” narrativo, radica en comprender qué tipo de cosa sería, en dicha teoría, el “yo”. Como se dijo en la introducción, creemos que el mejor modo de realizar una reconstrucción interpretativa de la noción dennettiana de “yo” es apelando a la distinción elaborada por Reichenbach (1938) entre tres clases de entidades: *Concreta*, *Abstracta* e *Illata*. El presente apartado estará destinado a presentar esta propuesta.

En primer lugar, en la propuesta ontológica que Reichenbach elabora en *Experiencia y predicción: Un análisis de los fundamentos y la estructura del conocimiento* (1938) los *Concreta* son los ladrillos que constituyen el mundo. Desde esta perspectiva, un *Concreta* es, por ejemplo, una mesa; no la impresión causada por la percepción de la mesa, sino la mesa como objeto físico en el mundo. Para este filósofo, las impresiones que tenemos del mundo no son directamente observadas: más bien, son inferencias que realizamos a partir de nuestra experiencia de las cosas concretas con las que tenemos trato (o experiencia) cotidiano. Se asume, desde una posición claramente realista, que son las cosas físicas las que causan las impresiones. Ahora bien, ¿qué lugar ocupan, en este mundo de cosas sólidas, las Naciones, los goles de un partido de fútbol, los centros de gravedad? Estas entidades abstractas son inferidas a partir de los *Concreta*.

En la discusión sobre cómo entender la existencia de los *Abstracta*, Reichenbach recupera los argumentos de nominalistas y realistas en torno a la existencia de los universales⁷. Mientras que los nominalistas aciertan en la idea de que las abstracciones pueden ser reducidas a cosas concretas, se equivocan al pensar que de ello se sigue la negación de la existencia de las primeras. En términos de la lógica moderna, se puede decir que las afirmaciones que contienen términos abstractos pueden ser traducidas a afirmaciones que sólo contengan términos concretos y mantener el mismo valor de verdad. Por otra parte, si bien la postura realista tiene algo de razón al entender que los términos abstractos pueden ser entendidos como existentes, se equivoca al ubicarlos en una esfera especial. Este error sería el resultante de una mala comprensión de algo que es propio de la relación entre *Abstracta* y *Concreta*: no se pueden *sumar* unos con otros, no se los puede tratar como cosas del mismo nivel; por ejemplo, no puedo estar enumerando las coordenadas del espacio que son ocupadas por las partículas que ocupa un cuerpo y agregar a ellas las ocupadas por su centro de gravedad.

Para Reichenbach, esta distinción entre dimensiones es más bien una cuestión de reglas del lenguaje, basada en la existencia de términos que refieren a entidades de distinto tipo, pero

⁷ Si bien entidades abstractas y universales no son nociones intercambiables, Reichenbach (1939) las utiliza como si lo fueran. Consideramos que esto no resulta problemático, dado que las similitudes que mantienen en aspectos relevantes permite la aplicación las consideraciones realizadas para ambos casos.

que habitan el mismo mundo, de donde no se debería suponer un salto ontológico que nos lleve a postular la existencia de otra esfera de lo real. Dado que -como dijimos- los *Abstracta* pueden ser *reducidos* a la existencia de *Concreta*, se los puede concebir como compuestos de *Concreta*. Reichenbach propone entenderlos como *complejos reductibles* [*reducible complexe*] señalando que, si bien no hay una definición precisa de cómo debe entenderse la relación entre el todo y las partes en tales compuestos, se puede decir que se trata de una relación de reducción, definida por la equivalencia.

A partir de la existencia de los *concreta* es posible inferir la existencia de otras entidades que no son abstracciones, pero tampoco son cosas concretas, en la medida en que no tenemos experiencia de su existencia. Se trata de los *Illata*, que abarcan fenómenos como la electricidad, las ondas de radio, los átomos. A diferencia de los *Abstracta*, estas entidades no mantienen una relación de reductibilidad con los *Concreta*, sino que entre ellos media una inferencia probabilística: nuestras observaciones sobre las cosas concretas confieren sólo cierta probabilidad a la existencia de los *Illata*. Serían también un tipo de entidad compleja, pero en lugar de ser un *complejo reductible* [*reducible complexe*], Reichenbach los denomina *complejo proyectable* [*projective complexe*].

En función de lo expuesto, podemos señalar una razón por la cual la clasificación de Reichenbach puede resultar particularmente atractiva para Dennett. En la introducción de *El Ojo de la Mente* (HOFSTADTER, DENNETT, 1981), los autores mencionan algunas cosas respecto de las cuales es difícil afirmar que existen del mismo modo que existen los objetos físicos. Se trata de entidades como las voces, los cortes de pelo, los agujeros, las sinfonías, las marchas patrióticas, las lenguas muertas, y los juegos. Lo llamativo de ellas es que, por una parte, no se pueden identificar con un objeto físico con masa o composición química, pero, por otra parte, tampoco son puramente abstractas (como el símbolo *pi*). Antes bien, tienen un lugar de nacimiento y una historia; pueden cambiar y pueden moverse. La definición de *Abstracta* de Reichenbach, permite explicar estas características, ya que los *Abstracta* son entendidos como algo que depende de los *Concreta* y que permiten abreviar o simplificar relaciones que se dan entre ellos.⁸

Los estados intencionales como Abstracta

Dennett se refiere a los *Abstracta* al explicar su concepción sobre las creencias y los deseos (DENNETT, 1987, 1991b). Por ende, nuestro siguiente paso será examinar qué significa para el filósofo afirmar que los estados intencionales son abstracciones.

Para establecer qué tipo de entidad serían las creencias y deseos, Dennett evalúa qué tipo de entidad *deberían ser* en función del rol que cumplen en el sistema de atribuciones de la psicología *folk*. Es menester aclarar que esto no resulta equivalente a evaluar qué tipo de entidades constituyen todas las creencias y deseos que pueblan efectivamente las explicaciones y predicciones que conforman nuestra psicología *folk*, cuestión que será explicitada más adelante. Entender las creencias y deseos atribuidos por la psicología popular como *Illata* implicaría concebirlos como entidades postuladas, frente a las cuales nuestra observación de cosas concretas sólo les confiere una existencia probable. Por ejemplo, cuando alguien atribuye creencias y deseos a una persona estaría adjudicándole la existencia de “estados destacados interpuestos de un sistema causante de conducta interno” (DENNETT, 1987, p. 58). Dennett considera que ese no es el modo correcto de entender los estados intencionales en función del rol que desempeñan (cuando funcionan *bien*) en el sistema de atribuciones de la psicología *folk*. Como explicamos en el

⁸ Dejamos de lado deliberadamente la discusión sobre el número *pi*, que depende de cómo se entienda el estatuto de las herramientas conceptuales matemáticas.

primer apartado, una creencia es la entidad que resulta fructífero postular para realizar una interpretación predictiva adecuada del comportamiento de un agente. Por ende, considera que dicho rol es más parecido al que cumple un concepto como el de centro de gravedad, y las predicciones que se realizan a partir de ellas son producidas por cálculos como los que se hacen con un paralelogramo de fuerzas. Los conceptos de centro de gravedad y de paralelogramo de fuerzas son dos de los ejemplos más claros que Dennett ofrece para entender qué son las *Abstracta*. Del mismo modo que los cuerpos tienen *realmente* centros de gravedad, y que la tierra tiene *realmente* un Ecuador, las personas tendrían *realmente* creencias y deseos.

Aunque esta forma de entender las creencias y deseos configura una suerte de *realismo moderado*, contrasta con la versión realista más *dura* de Fodor (1985, 1987), entre otros, según la cual compartir una creencia es compartir un estado interno estructuralmente similar. Para este tipo de realista, las creencias y deseos serían estados internos reales con una clara incidencia causal. Dichos estados figurarían en ciertas leyes basadas en regularidades causales obtenidas inductivamente. La postura de Fodor se sostiene también en una evaluación respecto de cómo son considerados estos fenómenos por la psicología *folk*. Así, señala que muchas veces nuestras atribuciones no son el resultado de un cálculo idealizado y racional. Así, por ejemplo, las personas tenemos actitudes como la de privilegiar la interpretación que resulta beneficiosa para nosotros, o queremos tener un producto si pensamos que otra gente agradable lo tiene. Siguiendo el argumento de Fodor, no podemos atribuir estas creencias y deseos adoptando la idealista *actitud intencional*. Antes bien, lo hacemos utilizando un conocimiento obtenido a partir de ciertas regularidades empíricas.

Ahora bien, aunque Dennett le concede a Fodor que en la cotidianeidad usamos muchas veces generalizaciones empíricas a la hora de atribuir creencias y deseos, esto no es un problema para su teoría de los sistemas intencionales, dado que la misma no propone captar de la manera más exacta posible cómo realizamos efectivamente estas atribuciones. A diferencia de esto, Dennett piensa que, para formular su teoría, lo importante es dilucidar los aspectos de la psicología *folk* que pueden ser incorporados a la ciencia: esto es, cómo debería funcionar la atribución intencional en el mejor de los casos. Por ende, argumentar en su contra no consistiría en demostrar que la psicología popular procede de otro modo, sino en demostrar que debería hacerlo. De hecho, establece que el concepto de creencia que se encuentra en la comprensión común (en la psicología *folk*) estaría a mitad de camino entre *Illata* y *Abstracta*. Así, con respecto al hecho de que desde este conocimiento popular se piense que al atribuir una creencia se está postulando un objeto estructurado de manera similar en cada cabeza, podemos decir que ese es simplemente un paso injustificado, una parte de la teoría que debemos dejar de lado.

Sin embargo, es preciso aclarar que Dennett diferencia su posición filosófica (su *ismo*)- de acuerdo con el cual creencias y deseos son abstracciones útiles- del *ficcionalismo*:

Algunos instrumentalistas han respaldado el ficcionalismo, el punto de vista de que ciertas afirmaciones teóricas son falsedades útiles, y otros han sostenido que las afirmaciones teóricas en cuestión no eran ni verdaderas ni falsas sino meros instrumentos de cálculo. No definiendo ninguna de estas variedades de instrumentalismo; como lo dije cuando usé el término por primera vez antes: “la gente tiene realmente creencias y deseos en mi versión de la psicología popular, tal como tiene verdaderamente centros de gravedad” (DENNETT, 1987, p. 75).

Ahora bien, ¿en qué sentido Dennett puede decir que tenemos *realmente* creencias y deseos? Como ya dijimos, los *Abstracta* son constructos teóricos útiles y su utilidad no es azarosa, sino que se explica por el tipo de relación que guardan con los objetos concretos del mundo físico. En *Real Patterns*, Dennett (1991b) señala que la pregunta acerca de si los objetos abstractos son reales - y si se debe asumir una posición realista frente a ellos- puede verse de dos maneras, que podemos

distinguir llamándolas el *enfoque metafísico* y el *enfoque científico*. El *enfoque metafísico* trata de manera general la realidad o la existencia de los objetos abstractos y no los distingue en términos de su utilidad científica. Dennett defiende que es, en cambio, el *enfoque científico* el que debemos adoptar. Desde esta perspectiva, podemos decir que los *Abstracta* “son reales porque son (de alguna manera) “buenos” objetos abstractos” (DENNETT, 1991b, p. 29, la cursiva es nuestra). Los buenos objetos abstractos son aquellas nociones que resultan útiles epistémicamente, es decir, que sirven como representaciones inteligibles de estados de cosas reales. Por ende, dicha utilidad no es azarosa, sino que se debe a que efectivamente representan, de modo condensado o simplificado, un estado de cosas en el mundo. En palabras de Dennett (1991b): “Si llegamos a distinguirlos como “reales” (contrastándolos quizás con los objetos abstractos que son “irreales”) es porque pensamos que sirven como representaciones inteligibles de fuerzas reales, de características naturales y de cosas semejantes” (DENNETT, 1991b, pp. 28, 29). La explicación que brinda Dennett da lugar a la interpretación de que los objetos abstractos que consideramos reales desde el *enfoque científico* constituyen un subgrupo de aquellos que consideraríamos reales desde el *enfoque metafísico* (un ejemplo de estos últimos es “el centro (geométrico) de las medias perdidas de Dennett” (DENNETT, 1991b, p. 28), que sería el punto de la esfera más pequeña que se puede inscribir abarcando todas las medias que Dennett ha perdido en su vida). Sería ésta la condición que reúne para Dennett un *buen* objeto abstracto: utilidad epistémica, que se debe a que representa un orden de cosas en el mundo.

Las creencias y los deseos son, entonces, constructos teóricos reales, en el sentido de que son abstracciones sumamente útiles. Su utilidad reside en que hacen referencia a ciertas tendencias o disposiciones conductuales que se dan efectivamente en el mundo (por ejemplo, que una persona esté dispuesta a conducirse de cierto modo, bajo determinadas circunstancias). Más específicamente, podemos decir que dan cuenta de ciertas capacidades con las que contamos.

En *La Actitud Intencional*, Dennett (1987) plantea la pregunta de por qué la actitud intencional funciona. Al respecto, señala que puede haber dos modos de entender esta pregunta, uno en el que resulta fácil de responder, y otro en el que es difícil hacerlo. La respuesta *difícil*, que aquí no nos interesa, intentaría explicar cómo funcionan los mecanismos de los que están dotadas las mentes de los seres humanos de modo tal que nos hacen ser racionales, creer lo que debemos creer, y desear lo que debemos desear. La respuesta *fácil* es que la evolución ha diseñado a los humanos para poseer estos atributos: “El hecho de que seamos los productos de un proceso evolutivo largo y exigente garantiza el hecho de que usar la estrategia intencional en nosotros sea una apuesta segura” (DENNETT, 1987, p. 42). Cuando hablamos de las creencias y deseos como *Abstracta*, hacemos referencia a determinados modelos o patrones a los que da lugar esta capacidad que hemos adquirido evolutivamente, independientemente de cuáles sean las respuestas que podamos encontrar en un futuro para la pregunta difícil.

La naturaleza del “yo” dennettiano.

Los centros de gravedad narrativos como Abstracta

A partir de lo desarrollado anteriormente, podemos decir que la respuesta que Dennett brinda a la pregunta de qué tipo de cosa es el “yo” se desarrolla dentro de un marco ontológico de acuerdo con el cual existen algunas entidades en el mundo que no pueden ser completamente descritas utilizando solo los *ladrillos* que postula la física y que no por eso son fantasmagóricas o misteriosas. En lugar de intentar eliminarlas, Dennett sostiene que pueden ser explicadas y que son imprescindibles desde un punto de vista teórico. Estas son las entidades que propone entender como *Abstracta*, etiqueta bajo la cual consideramos que debería ubicarse también al “yo” dennettiano.

Uno de los principales ejemplos de *Abstracta* señalado por Dennett (1987, 1991b) es el de los centros de gravedad en la física y es precisamente apelando a una analogía con ellos que esboza su primera explicación del “yo” (1988). La analogía del “yo” como *centro de gravedad narrativo* con el centro de gravedad de un objeto se mantiene en pie en algunos aspectos, mientras que en otros encontramos diferencias. Explicitar algunas de las características de los centros de gravedad de los objetos e intentar establecer los puntos de la analogía puede ser útil para comprender mejor a nuestro mucho menos familiar *Abstracta* en cuestión: el “yo”.

Como sabemos, los centros de gravedad de los objetos no son identificados con ninguna de las partículas materiales con las que la física contemporánea amuebla el universo. La única propiedad física que poseen es la de tener una ubicación espacio-temporal, careciendo de color, masa, y de todas las demás. En ese sentido decimos que son una ficción teórica (es decir, una ficción en el marco de una teoría); pero se trata de una ficción robusta y bien definida, que posee un rol determinado dentro de la física y que nos sirve para hacer predicciones, incluso en nuestra vida cotidiana. Así, la noción de “centro de gravedad” es una construcción sumamente útil, y la razón de esa utilidad es que refleja un determinado modo en el que los *Concreta* se relacionan efectivamente entre sí. Si alguien que estuviera investigando un objeto complejo que se encuentra en movimiento constante en una superficie, pudiese determinar precisamente dónde se encuentra el centro de gravedad de dicho objeto en movimiento, y descubriera que su ubicación coincide exactamente con la de un átomo o una partícula subatómica, podría verse tentado a identificarlos; sin embargo, ello supondría caer en un error categorial. En ese sentido no hay que olvidar que las abstracciones son sólo objetos ficticios, “pero cuando digo que es un objeto ficticio no lo hago menospreciándolo, es un maravilloso objeto ficticio” (DENNETT 1988, p. 16, nuestra traducción). Lo mismo sucede con el “yo”. Por un lado, caeríamos en un error categorial al identificarlo con una parte del cerebro, dado que se trata de una abstracción. Por otro lado, es un *buen* objeto ficticio.

El centro de gravedad de un objeto físico está dado por la *resultante* de todas las fuerzas de gravedad que actúan sobre las porciones materiales del objeto. Esta fuerza *resultante* se calcula por medio de una suma vectorial, es decir de una suma en la que no sólo intervienen magnitudes, sino también direcciones y sentidos. Se puede pensar, análogamente, que la fuerza que produce determinada narración acerca de alguien (con su *magnitud*, su *dirección* y su *sentido* propios), al ser sumada con otra narración sobre él, puede anularse, desplazarse, acortarse o alargarse, *ubicando* al “yo” que es protagonista de estas en un lugar u otro con respecto al todo constituido por las cosas que se dicen actualmente y que se han dicho con anterioridad sobre él mismo -y que tienen cierto peso según su valoración-. Los términos espaciales deben ser entendidos de modo estrictamente metafórico para el caso del “yo”, dado que una de las diferencias entre éste y los centros de gravedad es que no posee una localización precisa, antes bien, su posición espacio-temporal está groseramente definida (DENNETT, 1988). Sin embargo, la analogía es útil para señalar que, del mismo modo que el centro de gravedad como fuerza resultante es simplemente el resultado de la sumatoria de las fuerzas que actúan sobre las distintas porciones materiales del objeto, el “yo”, que sufre los *desplazamientos* de las narraciones que lo constituyen, no es algo previo a las *fuerzas* de las narraciones, sino la *fuerza* misma que, se podría decir, surge con la primera narración acerca de alguien y que va sufriendo modificaciones producto de la *adición* de nuevas *fuerzas* dadas por nuevas narraciones.

El hecho de que nadie haya visto nunca un centro de gravedad no lo convierte en un concepto menos robusto. Del mismo modo, la robustez aparente del “yo” –abstracción del mismo tipo y de mayor complejidad- no entra en conflicto con el hecho de que no lo podamos ver, fenómeno bien señalado por Hume en el *Tratado de la Naturaleza Humana* (1739). Si bien estas

dos maravillosas y útiles abstracciones poseen algunas características en común, el concepto de “yo” es mucho más enrevesado, que intentaremos dilucidar en lo que resta de este apartado.

Así, en función del concepto de *Abstracta* de Reichenbach y del modo en que Dennett lo aplica para entender a los objetos intencionales, podemos afirmar que los “yoes” no tienen una existencia separada, un cuerpo hecho de *sustancia mental*, ni se pueden identificar con una parte del cuerpo o del cerebro. Antes bien, son una forma abstracta de ordenar ciertos *Concreta*. Con la aparición de un “yo” no comienza a existir de un momento al otro una cosa nueva en el mundo, además de las narraciones de las cuales este se constituye como *centro de gravedad narrativo*. Sin embargo, para entender de qué modo una abstracción tan compleja como la del “yo” tiene una relación de equivalencia con objetos concretos en el mundo, la analogía con los centros de gravedad de los objetos resulta insuficiente. Por ese motivo, reconstruiremos un par de aspectos en común que el “yo” guarda con otro fenómeno con el que Dennett (1988, 1992) traza una analogía: el personaje de una novela. Sin embargo, antes de desarrollar dicha analogía realizaremos una aclaración para evitar una interpretación errónea de los alcances de la misma.

En sus artículos tempranos sobre la identidad personal, Dennett (1988, 1989, 1992) habla del “yo” como de una ‘ficción’. Podría pensarse que, con esto, se refiere al “yo” como un invento arbitrario. Sin embargo, como señalamos al comienzo del apartado, en los mismos textos Dennett señala que los centros de gravedad de los objetos -ejemplo de *Abstracta* por excelencia- pueden ser entendidos como *objetos ficticios*. Así, el hecho de que sostenga que el “yo” es una ficción no va en detrimento de la idea de que podemos entenderlo como un *Abstracta*. Por ende, dado que con respecto a las creencias y los deseos Dennett se posiciona diferenciándose del instrumentalismo y del ficcionalismo (ver 1.a), debemos considerar que su teoría de la identidad personal tampoco constituye una versión de tales concepciones. En esta línea, es preciso señalar que la ficción que constituye al “yo” no debe ser entendida como una ficción en el sentido de un invento arbitrario, o un mero instrumento de cálculo, sin valor de verdad. Para justificar esta lectura, podemos apelar a la categoría elaborada por Dennett (1991b) de *buenos* objetos abstractos, que son, en ese sentido, *reales*. Como dijimos, se trata de abstracciones epistémicamente útiles que, a su vez, deben su utilidad al hecho de que captan determinados estados y relaciones efectivas de los objetos concretos. En función de lo expuesto podemos sostener que cuando Dennett habla del “yo” como una ficción debemos entender que se trata de un *objeto ficticio real*, en el mismo sentido en el que lo son los buenos objetos abstractos, como los centros de gravedad y las creencias.

Ahora bien, Dennett dice que el “yo” puede pensarse como un personaje literario: “Agarremos (sic) *Moby Dick* y lo abramos en la primera página. Dice “Llámenme Ishmael” ¿A quién llamamos Ishmael? ¿Llamamos Ishmael a Melville? No, llamamos Ishmael a Ishmael, el personaje ficticio que ha creado Melville” (DENNETT, 1988, p. 17). Algo similar ocurre cuando relatamos historias, y atribuimos los hechos narrados a nosotros mismos o a los demás: contribuimos al conjunto de narraciones que giran en torno a un “yo”.

En esta analogía también podemos establecer aspectos de continuidad y otros de diferencia entre un yo y un personaje de ficción. Cuando leemos una obra literaria, aprendemos de sus personajes a través de lo que la misma va relatando. Algunos datos los podemos inferir. Lo que se puede saber del personaje (que se identifica con lo que el personaje es, dado que no podemos hablar de aspectos de un personaje ficticio que nadie podría conocer) depende del texto, pero también de la cultura en la que ese texto fue producido, y que debe tomarse como marco de referencia al leerlo. Pero, más allá de esa extrapolación, los mundos ficticios son indeterminados: respecto de un sinnúmero de aspectos o rasgos posibles, simplemente no se puede determinar si existen o no, ni, por lo tanto, afirmar o negar su existencia. Hay cosas que podemos afirmar sobre esos personajes sin que se nos las hayan dicho explícitamente, pero hay preguntas sobre ellos que simplemente no tienen una respuesta ni afirmativa ni negativa; ¿acaso tiene Sherlock Holmes un lunar en su

hombro izquierdo? Si en el texto no se ha hecho referencia a ello, no podemos afirmar ni negar tal cosa. Con los hombres reales, ocurre que la pregunta sobre si alguien tiene o no un lunar en su hombro izquierdo, tiene una respuesta determinada, afirmativa o negativa. Incluso aunque no lo podamos saber nunca, la afirmación de que Aristóteles tenía un lunar en su hombro izquierdo es, o bien verdadera, o bien falsa. Sin embargo, hay un punto en el que nuestras ficciones útiles no se alejan tanto de los personajes ficticios literarios. Aunque en las ficciones literarias podemos esperar que la cantidad de información disponible haga a los mundos inventados mucho más indeterminados que el mundo real, en los relatos de los “yoes” reales también podemos encontrar, en un grado menor, algún grado de indeterminación. Así, ambas entidades sólo poseen las propiedades que las teorías que los constituyen han definido para ellas. Respecto de los “yoes”, también habría casos en los que no estaríamos justificados en atribuir, o no, determinados hechos, o estados mentales, a un “yo” particular. Un ejemplo podría ser, quizá, el de alguien que nunca se planteó el objetivo de visitar Japón, y para quien no puede decirse ni que desea ni que no desea viajar a Japón, o el de alguien que desconoce la existencia de un hecho cualquiera, y respecto de quien carece de sentido preguntarse qué opinión se ha formado de él. El hecho de que las propiedades que se le puedan atribuir a la abstracción en cuestión estén limitadas por los contenidos de las narraciones de las cuales ésta es su centro, no significa que las afirmaciones que involucran al “yo” no posean valores de verdad; excepto por esta restricción que imponen los contenidos de la narración, dichas afirmaciones son verdaderas o falsas.

En consonancia con lo anterior, hay una gran diferencia entre nosotros y los personajes ficticios en lo referido a la relación que guardan con la consistencia en sus constructos. Si un personaje de una larga saga se encuentra, según el contenido de dos libros diferentes, en lugares distintos al mismo tiempo, vamos a interpretar esto como un despiste del escritor. En cambio, los únicos casos en los que podríamos encontrar inconsistencia radical en los relatos sobre alguien real -como por ejemplo una persona sosteniendo un día que es completamente atea y a los pocos días, diciendo que es una católica convencida y siempre lo ha sido, sin tratarse de una mentira intencional- son los casos de Trastorno de Personalidad Múltiple⁹, en los que, justamente, se trata de más de un “yo”. Así, los “yoes” como abstracción tienen más restricciones de consistencia que los personajes literarios.

Otra diferencia entre los “yoes” y los personajes literarios se puede establecer a partir de que estos últimos aparecen siempre como *hechos consumados* (DENNETT, 1992). Como dijimos, hay preguntas que ya no tienen respuestas, dado que serían datos que no se pueden inferir del texto. Si en ninguna de las novelas de Doyle, Sherlock Holmes practica danza tap, y ningún contexto nos induce a pensar que este es el caso, las preguntas acerca de si alguna vez lo intentó, o si le hubiera gustado hacerlo, son preguntas que sencillamente carecen de respuestas. En cambio, si una persona real nunca ha practicado danza tap, aún está a tiempo de intentarlo y de saber cuál es su desempeño en esta nueva práctica. La diferencia en cuestión va más allá del hecho de que las personas tenemos experiencias por delante. Dennett propone que pensemos en un personaje que aparece en varias novelas, cuyo autor todavía vive. Sería posible pedirle al autor que escriba una nueva novela, en donde responda a las dudas que los lectores tienen acerca de ese personaje. Esto no es lo que habitualmente ocurre con los personajes de ficción. Sin embargo, es algo que en realidad hacemos a menudo con nuestros “yoes”: nos hacemos preguntas los unos a los otros y nos vamos construyendo o reconstruyendo a nosotros mismos, a nuestros “yoes”, en

⁹ Hoy conocido como Trastorno de Identidad Disociativo, es descrito en el DSM IV (APA, 2000) como el trastorno consistente en la existencia de dos o más identidades o personalidades en un individuo, cada una con su propio patrón de percepciones y acciones en relación con el ambiente. A pesar de la reciente modificación del término, en el artículo mantenemos el nombre de *Trastorno de Personalidad Múltiple* dado que es el que emplea Dennett cuando se aboca a su estudio (DENNETT, 1989, 1991, Humphrey y DENNETT, 1989). El reconocimiento y caracterización del trastorno sigue siendo objeto de fuertes controversias.

función de esas demandas. Si bien no podemos deshacer o anular las partes de nuestro pasado que están determinadas, nuestros “yoes” están determinándose constantemente en función de cómo el mundo nos afecta. Incluso es posible que una persona se involucre hermenéuticamente con su pasado, con la interpretación de sí mismo y de sus memorias, lo que puede llevarlo a re-pensar y a re-escribir su pasado. Este proceso de reescribirnos a nosotros mismos haciéndonos cada vez más determinados, sería completamente mágico e incomprensible si el “yo” no fuera una abstracción. Nuevamente, el concepto de *Abstracta* de Reichenbach es sumamente fructífero dado que, como señalamos al comienzo, permite dar cuenta del hecho de que hay un tipo de abstracción que, a diferencia del número π , puede tener un nacimiento y una muerte y sufrir profundas modificaciones. Del mismo modo que un centro de gravedad de un objeto puede ser modificado por nuestra intervención sobre el mismo, nuestro “yo” como *centro de gravedad* puede ser alterado a partir de la emergencia de nuevas historias de las que él es protagonista.

En el primer apartado explicamos que, para Dennett, las creencias, en la medida en que son abstracciones que ordenan de un modo particular los objetos concretos, pueden ser consideradas como patrones. Si consideramos que el “yo” tiene el mismo tipo de existencia que tienen los estados intencionales, se podría pensar que el “yo” también es algún tipo de patrón. La analogía con los personajes literarios puede ser útil para interpretar mejor en qué consistiría entender al “yo” como patrón. Si entendemos a un patrón como una regularidad distinguible, y a una narración como al resultado de una referencia lingüística (o visual) de una sucesión de hechos que le ocurren a un personaje, se puede pensar que, en el marco de una estructura narrativa como la señalada, siempre hay un primer patrón elemental: el personaje mismo. El “yo” es aquello a lo que le atribuimos las historias de vida de alguien. Dijimos que, si bien los patrones tienen cierto tipo de existencia objetiva, dependen de la capacidad de alguien para distinguirlos (motivo por el cual no tendría sentido la idea de un “patrón indiscernible”). Los “yoes”, tendrían, entonces, el mismo carácter dual de los patrones: por una parte, su existencia estaría ligada al lugar que ocupen dentro de narraciones, al tiempo que, por otra parte, un “buen” personaje llegaría a serlo no sólo por ser el depositario de un sinnúmero de acciones narrativas, sino porque constituye, como un patrón, una forma discernible desde el punto de vista de un observador externo.

Clases de psicología intencional

En el marco de la presentación de su *Teoría de los Sistemas Intencionales*, Dennett propone una clasificación entre tres clases de psicología intencional, que vamos a retomar en el último apartado. La primera de ellas es la *Psicología Folk*, que, además de ser imprescindible para movernos en el mundo, como ya explicamos, puede entenderse como una *fuerza de teorías*, en la medida en que una gran porción de lo que pregona constituye un buen candidato para ser incorporado al *corpus* científico, para lo cual deberá pasar por un examen crítico que elimine las consideraciones infundadas. A partir de una depuración de dicha psicología *folk* se obtiene la *Teoría de los Sistemas Intencionales*, como modelo generador de teorías (que, a diferencia de ella, que versa sobre una habilidad específicamente humana, está pensada como herramienta que permite generar teorías en muy diversos campos, como la etología cognitiva, la economía, la teoría del juego, entre otras). A su vez, este segundo tipo de teoría psicológica puede ser muy útil para el desarrollo de una *Psicología Cognitiva Sub-personal*, que debería permitir explicar, en términos de procesos internos del sistema, por qué la teoría de los sistemas intencionales funciona para generar predicciones del comportamiento humano. La teoría de los sistemas intencionales es de holista, normativa, idealizadora e instrumental, la mayoría de sus explicaciones son de tipo conceptual y tienen lugar en un nivel personal. Por otra parte, la psicología cognitiva sub-personal, que puede entenderse como el resultado de un abordaje de la mente humana desde la

actitud del diseño, es una teoría científica y de carácter empírico acerca de los mecanismos que subyacen a los sistemas intencionales. La mayoría de sus explicaciones son causales y se sitúan en el nivel sub-personal (DENNETT, 1987, cap: *Tres clases de psicología intencional*).

La distinción reichenbachiana entre tipos de entidades desarrollada en 3.a puede servir también para entender mejor la clasificación entre las clases de psicología intencional. Otra forma de entender la diferencia del carácter de la teoría de los sistemas intencionales respecto de la psicología cognitiva sub-personal, es señalando que mientras la primera tiene como términos propios a los *Abstracta* (que a su vez son el resultado de la depuración conceptual de algo que ya estaba presente en la psicología *folk*), en la segunda encontramos *Illata* como entidades importantes para conformar las explicaciones.

Recuperando esta división tripartita entre clases de psicología introducida por Dennett para desarrollar su teoría de la intencionalidad, resulta atinado preguntarse en qué ámbito habría que situar al “yo”. Desde nuestra interpretación, lo examinado hasta aquí permite defender la hipótesis de que el fenómeno del “yo”, tal como lo entiende Dennett, debe ser ubicado en el nivel de la psicología *folk*. Si investigamos en el nivel de la psicología cognitiva subpersonal, podemos encontrar una serie de dispositivos que dan lugar a algo así como una *ilusión de Usuario* (que Dennett (1991a) desarrolla en su *Modelo de las Versiones Múltiples* presentado en 1.b), pero ningún fenómeno físico último que podamos denominar como “yo”. No tendría sentido ubicar al fenómeno en cuestión en el marco de la psicología cognitiva sub-personal.

Si descartamos la posibilidad de situar al “yo” en el marco de la psicología cognitiva sub-personal, hay que considerarlo como un fenómeno propio de la psicología *folk*, o de la teoría de los sistemas intencionales. Consideremos primero esta última opción. Para considerar si es adecuado afirmar que el “yo” es un fenómeno que pertenece al nivel de la teoría de los sistemas intencionales, habría que considerar cuál es su naturaleza una vez que el mismo es “destilado” del mismo modo que lo son los conceptos *mentalistas* cuando son considerados como parte la teoría de los sistemas intencionales. En estos casos, tales conceptos *mentalistas* conservan sólo aquellos aspectos que tienen lugar si se considera su vínculo racional con otras creencias, deseos y comportamiento. Ahora bien, si “destilamos” el fenómeno con el que nos encontramos en la psicología *folk* para formular explicaciones en el nivel de la teoría de los sistemas intencionales, podemos obtener un concepto de agente y de portador de las creencias y deseos. Sin embargo, como postulamos en el segundo apartado de este artículo, las narraciones que constituyen el “yo” exceden los tópicos de lo que se atribuye a un sistema intencional. Por ende, ubicar al “yo” en el nivel de la teoría de los sistemas intencionales sería ofrecer una versión excesivamente deflacionada de nuestro fenómeno de carácter narrativo; y, por lo tanto, no parece que podamos considerarlo equivalente a nuestro concepto de “yo”. Además, la categoría del “yo” no es una categoría explicativa, en el sentido de las ciencias. Puede, como buen *Abstracta*, servir para reunir ciertos datos objetivos acerca de las personas, pero en tanto sean capturados por las narraciones acerca de ellas, para ser usados, primariamente, en las interacciones cotidianas. Es decir, contar con un “yo” como centro de gravedad sería importante en el contexto de las atribuciones intencionales que realizamos con fines predictivos y, finalmente, prácticos. En cambio, la teoría de los sistemas intencionales es un modelo generador de teorías (que también puede aplicarse a, por ejemplo, estudios etológicos o económicos), marco en el cual no son necesarios los “yoes”.

Ahora bien, el “yo”, con toda su riqueza y complejidad, puede ser abordado de manera íntegra desde la psicología *folk*, dado que no sólo incluye narraciones de tipos muy diferentes (intencionales, morales, históricas, estéticas, curiosas, excéntricas), sino que, además, es en sí mismo un dispositivo *creado para* hacer posible esa interacción cotidiana. En algún punto, pues, la respuesta de Dennett a qué tipo de cosa es el “yo” propone un cambio en el eje de la pregunta: ya no se trata sólo de si hay algo en términos científicos a lo que nos referimos con este término,

sino de que, en la medida en que asumimos que es algo, este puede hacer todo lo que necesitamos de él. Lo que hace que el “yo” sea lo que es, es su uso: es usado por los otros para entender a cada uno de nosotros como un *alguien*, y por cada uno de nosotros, como un “punto luminoso” de autorrepresentación (DENNETT, 1991a). Esta imagen puede enriquecerse si tomamos en cuenta que Dennett (2003) se refiere al “yo” como un artefacto. Una de las funciones de este nuevo artefacto sería la de lograr un mayor autocontrol, que se vuelve posible gracias a las objetivaciones lingüísticas de nuestros propios estados mentales, que contribuyen al proceso de adquirir la capacidad de confrontar las propias creencias y razones para la acción. El artefacto del que estamos hablando, esto es, el *locus* de auto-control al que da lugar el conjunto de narraciones sobre nosotros mismos, nos permite vincularnos con el ambiente y con los demás de modos que serían imposibles en su ausencia. En palabras de Clark: “No somos más que una bolsa de herramientas cognitivas de usuarios menores (algunas naturales, algunas artificiales) reunidas por un tipo de ilusión de mismidad: una ilusión enraizada en la puesta en marcha de nuestra capacidad de hilar narrativamente, adquirida por cortesía de nuestra destreza y nuestro lenguaje” (CLARK, 2002, p. 194, nuestra traducción). Por otra parte, entender al “yo” como un artefacto nos permite concebirlo como algo que no tiene garantizada su estabilidad *a priori*. Más bien está, como los demás artefactos, “sujeto a repentinos cambios de estatuto” (DENNETT 1991a, p. 434). Por eso el “yo” es en, algún punto, un concepto que implica una inestabilidad mucho mayor de la que suele asociarse a las ideas de alma o de sustancia mental, porque lejos de ser inmutable está en constante transformación. Además, presenta la fragilidad de toda construcción humana. Si bien es una construcción sólida para sus propósitos funcionales, en circunstancias más o menos estables, no es indestructible.

Se puede hacer una última aclaración, retomando que, según señalamos anteriormente, las narraciones que constituyen al “yo” pueden exceder, en tópicos y complejidad, a los relatos que construimos desde la *actitud personal* (DENNETT, 1973, 1976). De aquí se seguiría que, en Dennett, el concepto de “yo” difiere del de “persona”. Pensamos que esta lectura es adecuada, dado que el de persona es un concepto menos específico que el de yo. El primero refiere, de modo general, al modo en que interpretamos a alguien como un sistema intencional capaz de tener atributos morales. En cambio, en función de todo lo expuesto, podemos decir que el del “yo” es un concepto que se atribuye a cada persona en particular, en función de los miles de eventos que componen su historia.

Por otra parte, podría pensarse que, en Dennett, todo aquel sistema frente al cual podemos adoptar la actitud personal es, al mismo tiempo, un “yo”, dado que las condiciones necesarias para ser considerado una persona (la capacidad de reciprocidad y de comunicación verbal) no parecen ser posibles sin que el agente haya ingresado a un ámbito de comunicación regido por el lenguaje natural y haya sido integrado a él como un punto de representación al que se le atribuyen las vivencias de un ser humano particular. En cambio, consideramos que el concepto de “yo” podría aplicarse a algunos seres humanos a los que no se atribuye responsabilidad moral. Este sería el caso, por ejemplo, de una persona anciana con una discapacidad muy severa, que ya no es capaz de tener habilidades como la de la reciprocidad para tratar a los otros como personas, pero sigue pudiendo referirse a sí mismo como alguien y, por ende, continúa constituyendo un *centro de gravedad narrativo*. Sin embargo, una reflexión acabada acerca del vínculo entre estos dos conceptos en Dennett debería ser objeto de futuras investigaciones.

Conclusión

En este trabajo hemos presentado una reconstrucción de la noción dennettiana de “yo” según la cual este se encuentra constituido tanto por aquellas narraciones que cada uno elabora

sobre sí mismo, como por las que elaboran otros, ocupando el rol de *centro de gravedad* de las mismas. Sin embargo, hemos aclarado que, de las narraciones que elaboran otros, sólo se deberían considerar aquellas que afectan al sujeto en cuestión, ya sea porque las acepta o las niega y de ese modo altera su auto-percepción o comportamiento. Además, hemos defendido que el “yo” debe ser entendido como un *Abstracta* en el sentido reichenbachiano, lo cual, permite entenderlo como algo que, por una parte, no se puede identificar con un objeto físico con masa o composición química, pero, por otra parte, tampoco es una abstracción inmutable, como el símbolo *pi*, sino una abstracción capaz de nacer, morir y sufrir modificaciones (dado que depende de los *Concreta*). Acerca de los tópicos y características de las narraciones que conforman el “yo”, hemos defendido que estas no se limitan a los relatos que se pueden formular desde la actitud intencional y desde la actitud personal, sino que cuentan con una riqueza adicional (brindada por añadidos históricos, afectivos, estéticos, culturales, geográficos, etc.). De allí que, con respecto a estos conjuntos de narraciones, no sólo evaluemos la racionalidad, o la aptitud moral, sino que experimentamos sentimientos estéticos, mayor o menor interés, distintos grados de empatía, etc. En consonancia con esto, hemos defendido que, si recuperamos la distinción dennettiana entre las tres clases de psicología intencional, debemos pensar que el fenómeno del “yo” que Dennett está explicando pertenece, propiamente, al ámbito de la psicología *folk*. Esta tesis también cobra fuerza en virtud de que el “yo” es, precisamente, un dispositivo *creado para* hacer posible esa interacción cotidiana. Así, en alguna medida, la respuesta de Dennett a qué tipo de cosa es el “yo” propone un cambio en el eje de la investigación, en la medida en que responder *qué es* el “yo”, implicará responder a *para qué se lo usa*.

Referencias

- BRENTANO, Franz. *Psychology from an Empirical Standpoint*. Londres: Routledge, 1874 (1995).
- CARR, David. Phenomenology and Fiction in Dennett. *International Journal of Philosophical Studies*. v. 6, n. 03, p. 331-344, 1998.
- CLARK, Andy. That Special Something: Dennett on the Making of Minds and Selves. En: A. BROOK, Andrew, ROSS, Don (eds) *Daniel Dennett* Cambridge: Cambridge University Press, p. 187- 205, 2002.
- CORCUERA, Alfonso. Problemas y aciertos de la teoría del Yo narrativo de Dennett: aportaciones al debate sobre la identidad personal. *Logos. Anales del Seminario de metafísica*, n. 46, p. 27-45, 2013.
- DENNETT, Daniel. *La actitud intencional*, Barcelona: Gedisa, 1987 (1998).
- DENNETT, Daniel. Why Everyone is a Novelist. *The Times Literary Supplement*, London: News UK, n. 4, p. 16-22, 1988.
- DENNETT, Daniel. The Origin of Selves. *Cogito*, n. 3, p. 163-173, 1989.
- DENNETT, Daniel. *La conciencia explicada*, Barcelona: Paidós, 1991a (1995).
- DENNETT, Daniel. Real Patterns. *Journal of Philosophy*, n. 88, p. 27-5, 1991b.
- DENNETT, Daniel. The Self as the Center of Narrative Gravity. En: KESSEL, Frank, et al. (eds) *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, Hillsdale: Erlbaum, 1992.
- DENNETT, Daniel. The Self as a Responding—and Responsible—Artifact. *Annals New York Academy of Sciences*, n. 1001, p. 39-50, 2003.
- DI FRANCESCO, Michele, MARRAFA, Massimo, PATERNOSTER, Alfredo. Real selves? Subjectivity and the subpersonal mind. *Phenomenology and Mind*, n. 7, p. 90-101, 2014.
- HUME, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Editora Nacional, 1739, (1980-1981; 2 tomos).
- HUTTO, Daniel. The Narrative Practice Hypothesis: Origins and Applications of Folk Psychology. *Royal Institute Philosophy Supplement*, v. 60, p. 43-68, 2007.
- HUTTO, Daniel. *Folk psychological narratives: the sociocultural basis of understanding reasons completar*. Cambridge: The MIT Press, 2008.
- LAMARQUE, Peter. On not expecting too much from narrative. *Mind & Language*, v. 19, n. 4, p. 393-408, 2004.
- MARTIN, Raymond; BARRESI, John. *The Rise and Fall of Soul and Self: An Intellectual History of Personal Identity*. New York: Columbia University Press, 2006.
- MENARY, Richard. Embodied narratives. *Journal of Consciousness Studies*, v. 15, n. 6, p. 63-84, 2008.
- REICHENBACH, Hans (1938). *Experience and prediction: An analysis of the foundations and the structure of knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.
- SÁNCHEZ, Ayelén. La concepción del Yo en Daniel Dennett: Un análisis de la relación entre la perspectiva heterofenomenológica y el enfoque memético. *Logos: Revista de lingüística, filosofía y literatura*, v. 25, n. 1, p. 40-50, 2014.

Autor(a) para correspondência: Malena León. Pab. Agustín Tosco, primer piso – Ciudad Universitaria – Córdoba, Argentina. malena.leon.m@gmail.com